

*Asiatische Studien*  
*Études Asiatiques*  
*LXVI · 1 · 2012*

*Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft*  
*Revue de la Société Suisse – Asie*



Peter Lang

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

ISSN 0004-4717

© Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2012  
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Bern, Schweiz  
info@peterlang.com, www.peterlang.com

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes  
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt  
insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und  
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Hungary

# INHALTSVERZEICHNIS – TABLE DES MATIÈRES CONTENTS

## *Aufsätze – Articles – Articles*

JOHANNES BRONKHORST .....	7
Buddhism and Sacrifice	

DAVID CHIAVACCI, GEORG BLIND, MATTHIAS SCHAUB UND PATRICK ZILTENER.....	19
Ist das Freihandels- und wirtschaftliche Partnerschaftsabkommen (FHWPA) zwischen der Schweiz und Japan (bereits) eine Erfolgsgeschichte? Hauptergebnisse einer empirischen Analyse zu Umsetzung und Wirkung	

JUDITH FRÖHLICH.....	57
Die Mongoleneinfälle in Japan mit einer Übersetzung von Seno Seiichirō: “Geschichten zu den ‘göttlichen Winden’”	

JESSICA IMBACH.....	79
Dem Realismus ein Grab: Yan Liankes <i>Shouhuo</i> als “kleine Literatur”	

ITŌ TŌRU.....	103
Natsume Sōseki und die Zwecklosigkeit des Lebens als das Wesen der Modernisierung	

NAKAMURA YOKO .....	129
Öffentlichkeit und Privatheit in der Entwicklung des Bushidō: Europäisches Gedankengut im Diskurs des Jahres 1904	

## *Berichte – Rapports – Reports*

BASILE ZIMMERMANN ET NADIA SARTORETTI .....	163
La Chine aujourd’hui: techniques d’analyse du présent	

*Rezensionen – Comptes rendus – Reviews*

LYNE BANSAT-BOUDON AND KAMALESHADATTA TRIPATHI .....	189
<i>An Introduction to Tantric Philosophy – The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja.</i> (Michel Hulin)	
LARS GÖHLER .....	193
<i>Reflexion und Ritual in der Pūrvamīmāṃsā. Studie zur frühen Geschichte der Philosophie in Indien.</i> (J. M. Verpoorten)	
VINCENT GOOSSAERT .....	198
<i>The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics.</i> (Liu Xuewen)	
EBERHARD GUHE .....	202
<i>Einführung in das klassische Sanskrit.</i> (Iwona Milewska)	
JOHANNA MAUERMANN .....	204
<i>Handyromane. Ein Lesephänomen aus Japan.</i> (Daniela Tan)	
AXEL MICHAELS (HG.) .....	207
<i>Grammars and Morphologies of Ritual Practices in Asia.</i> (Martin Lehnert)	
FLORIAN SOBIEROJ .....	215
<i>Arabische Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek zu München unter Einschluss einiger türkischer und persischer Handschriften.</i> (Tobias Nünlist)	
Autoren – Auteurs – Authors .....	221

sont plus susceptibles de remettre en question. Partant d'un article célèbre de F. Edgerton ("The hour of death, Its importance for man's future in Hindu and Western religions," ABORI, 3: 219–249), L. Bansat-Boudon s'attache à resituer cette problématique dans son contexte historique. D'où, à nouveau, le déploiement d'un appareil critique extrêmement riche et dense (voir notamment les n. 1243, p. 276 et 1328, p. 293). Sur le fond, on fait remarquer que la vraie justification de la thèse paradoxale soutenue à travers ces strophes est à chercher dans la formule d'origine upanishadique: *sakṛt vibhāto 'yam ātmā*: "Ce Soi est manifesté une fois pour toutes", formule que la littérature shivaïte reprend à l'envie (voir n. 455, p. 110).

Signalons pour finir que cet impressionnant travail est couronné par la présence de 17 "suppléments thématiques" (p. 317–346), d'une Bibliographie et d'un Index des passages cités ou mentionnés dans les notes. L. Bansat-Boudon annonce, par ailleurs, (p. 19 et n. 661, p. 154) la parution ultérieure de monographies consacrées à des questions particulières qu'elle n'avait pas la place de discuter dans le cadre de la présente publication. Tous ces éléments font que cette *Introduction to Tantric Philosophy* mérite pleinement son nom et constituera un instrument de travail de premier ordre non seulement pour les spécialistes du Shivaïsme mais aussi pour tous ceux qui s'intéressent à la pensée religieuse et métaphysique de l'Inde ancienne.

Michel Hulin

GÖHLER, Lars: *Reflexion und Ritual in der Pūrvamīmāṃsā. Studie zur frühen Geschichte der Philosophie in Indien*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011 (Beiträge zur Indologie, Bd 44). VIII-145 pp., ISBN 978-3-447-06461-3.

Cet ouvrage est une brève histoire des origines de la philosophie indienne du rituel (*Mīmāṃsā*) (M), écrite à l'aide des mots sanskrits qui constituent sa structure spéculative. Tous ces vocables sont suivis (brièvement) dans leurs métamorphoses sémantiques, à travers divers types d'écrits depuis le *Ṛgveda*. Nous avons donc affaire à un répertoire de mots-clés traités de manière évolutive (p.13).

Au préalable, Göhler (G) retrace en quelques pages le passage d'une pensée ritualiste à une réflexion philosophique. Dans le Veda et singulièrement les *Brāhmaṇa*'s, le rite, tout en apparaissant de prime abord comme une magie, fait aussi la part au désir personnel et à la foi de "celui qui sait ainsi" (p.17). La

connexion du sacrifice avec un résultat nécessaire mais différé anticipe celle d'une cause en général et d'un effet à long terme (pp. 17–18). Les concordances (Identifikationen, pp. 20, 49, 121) qui rapprochent éléments du sacrifice, parties du monde ou de l'homme, types de mètres, divinités etc., font réfléchir au tout et à la partie, au même et à l'autre, au modèle et à ses variantes.

Les *Śrautasūtra*'s (ŚS) ou "*sūtra*'s solennels" sont des manuels pour la célébration de rites à trois feux. Ceux des écoles d'Āpastamba (livre 24), Āśvalāyana et Kātyāyana sont fréquemment cités par G car ils contiennent des directives rituelles (*sūtra*'s) ainsi que les métarègles (*paribhāṣā*'s) qui régulent et généralisent l'emploi des premières, et préfigurent celles de Jaimini (pp. 24, 124).

A partir du chapitre 3 se place l'enquête lexicographique basée sur un certain nombre des 2745 *sūtra*'s de Jaimini, mais non sur la gigantesque glose où Śabara les explique un à un (2378 pages dans la tr. anglaise de G. Jha). Cette dernière n'est exploitée qu'à l'occasion, sauf aux pages 95–100.

On l'aura compris, les sources de l'étude de G sont des *sūtra*'s (toujours traduits). Ces courts textes mnémotechniques sont concis et alambiqués au point de défier souvent la compréhension et la traduction.

Un seul exemple suffira. Il s'agit de *Mīmāṃsāsūtra* 6 2 6 cité p. 93: *api vā kāmasaṃyoge saṃbandhāt prayogāya-upadiśyeta / pratyartham hi vidhiśrutir viśāṇāvat* "Non. A cause d'une connexion (sise) dans le contact avec un désir, il (l'homo ritualis) devrait être désigné pour exécuter (le rite). Car (il y a) mention explicite d'une injonction par objet (de désir), comme pour la corne (d'antilope)."

Quoiqu'éclairée déjà par les parenthèses, cette traduction reste brute, comme celles procurées par Sandal, G. Jha, Clooney (dans son livre *Thinking Ritually*, Vienne 1990, p. 103 [où la seconde partie n'est pas traduite], et en p. 143 [où le dernier mot est omis]) et enfin G (qui traduit le tout avec un ? final). Toutes donnent l'impression qu'on a affaire à un rébus: phrase commençant par non, c'est-à-dire postulant une assertion antérieure; sens du groupe "contact avec un désir"; sujet non explicite; différence entre *saṃyoga* et *saṃbandha* (ce qu'en dit Clooney, loc. cit., ne vaut pas ici); sens de "injonction pour chaque objet" et enfin la "corne d'antilope" qui renvoie l'expert en rituel à un autre texte où cet instrument est nommé deux fois, alors qu'une seule aurait dû suffire.

Bref, tout cela est virtuellement incompréhensible sans la connaissance du contexte et sans l'aide des commentateurs indiens. C'est parce que G exploite l'une et l'autre qu'il relève le défi et parvient à dire des choses justes sur la M à

partir des dizaines d'aphorismes énigmatiques (de Jaimini et d'autres auteurs) qui parsèment son étude.

Même s'il n'en fait pas état fréquemment, G a dû lire le *Bhāṣya* de Śābara ainsi que les commentaires de Kumārila (auxquels il renvoie [rarement] par des références imprécises et donc invérifiables, par ex. pp. 92 n. 20, 112 n. 62 etc.); il cite aussi un prédécesseur de Śābara, le "Glossateur" (Vṛttikāra), co-auteur avec lui d'un chapitre philosophique fondamental placé au début du *Bhāṣya* (pp. 30, 35–36, 45).

Les mots examinés couvrent les divers domaines où la M a exercé sa sagacité. S'appuyant sur les textes védiques précités (*Samhitā*'s, surtout le *R̥gveda*, *Brāhmaṇa*'s, *Sūtra*'s solennels, mais non les *Sūtra*'s domestiques ni les *Upaniṣad*'s) et, secondairement, sur la littérature grammaticale (Yāska, et les trois grammairiens Pāṇini, Kātyāyana et Patañjali, ce dernier plus rarement) (pp. 31, 59, 67 etc.), G étudie sémantiquement et historiquement:

- A. les noms des "moyens de connaissance droite" (*pramāṇa*'s) (pp. 34 sv.): *pratyakṣa* ("perception", pp. 37 sv. avec commentaire de *Ms* 1 1 4); *anumāna* ("inférence", pp. 41 sv.), *upamāna* ("[identification par] comparaison", pp. 47–49), *abhāva* ("absence", pp. 50 sv.); *arthāpatti* ("présomption" pp. 53 sv.). L'étude de *śabda* "mot, témoignage, autorité scripturaire" est répartie entre C et D ci-après). Mention est faite de *darśana* (p. 41);
- B. le vocabulaire métaphysique de la "substance" et de ses "propriétés" (*dravya* et *guṇa*, pp. 100–104); celui de la causalité: la "cause" et l' "effet" (*kāraṇa*, *hetu*, *kārya*, mais *nimitta* ne retient guère l'attention) (pp. 45–47); la causalité réciproque entre l'homme, le rite et son fruit (pp. 28, 127); la causalité de la "Révélation" (*śruti*) par rapport à la "Tradition" (*smṛti*) (p. 43);
- C. le vocabulaire commun à la M, à la grammaire et à la philosophie grammaticale (pp. 31–32): la "phrase" en général (*vākya*) (p. 61), mais *vacana* (par ex. *Ms* 1 1 24, p. 64) passe inaperçu; la "phrase injonctive" (*vidhi*, *codanā*, pp. 80, 126), le "mot" (*śabda*, *pada*) (pp. 60 sv.);
- D. la terminologie qui concerne le rapport "mot-objet" (*śabda-artha*) (pp. 62–73) ou la dualité "universel-singulier" (*sāmānya-ākṛti*) (pp. 73–75);
- E. celle qui sert à l'exégèse des textes (hiérarchie des critères d'interprétation). Ce qui nous vaut, pp. 95 sv., un abrégé du commentaire de Śābara à *Ms* 3 3 14. Ces critères sont hiérarchisés et vont du plus sûr, le "sens obvie ou premier" (*śruti* ≠ *śruti* de I. ci-après) (p. 97), aux moins sûrs: *liṅga* ("in-

- dice”) (p. 98), *prakaraṇa* (“contexte”), *sthāna* (“position”) et *samā-khyā* (“appellation”) (pp. 98–99);
- F. le vocabulaire des actes du culte où s’exprime le souci de les hiérarchiser (pp. 90 sv.): rites principaux (*prakṛti* “modèle”) et secondaires (*vikṛti* “variante”) (pp. 28, 31, 104 sv., 125 sv.), “perpétuels” (*nitya*) et occasionnels (*naimittika*) (pp. 29, 65); la notion de *śeṣa* “reste” qui est un quasi-synonyme de “secondaire” (p. 101); principe de la priorité de la règle particulière (*apavāda*) sur la règle générale (pp. 25, 124); le transfert (*atideśa*) d’éléments liturgiques d’un sacrifice à l’autre et les changements (*ūha*) qu’ils subissent à cette occasion (pp. 125–126);
- G. le vocabulaire de la marche de la pensée et de la discussion (pp. 116 sv.): *brahmodya* (pp. 117–119), *jijñāsā* et *vicikitsā* (p. 120), le verbe *MAN* et ses dérivés *mīmāṃsā* et *upa°* (pp. 119–22), *siddhānta-sthiti* (pp. 120, 123);
- H. les noms de types de texte rencontrés dans la littérature rituelle: *brāhmaṇa*, *mantra*, *arthavāda* (pp. 28, 113–16);
- I. le couple de corrélatifs *śruti* et *smṛti* “révélation (sans auteur ni humain ni divin)” et “tradition (humaine)” qui en découle (pp. 108 sv.), à quoi s’ajoutent les mots *āmnāya* et *śāstra* (p. 111). A cette occasion des problèmes sont soulevés qui n’ont cessé de tourmenter la M tout au long de son développement: les différences dans les rites selon les écoles et les sources et, simultanément, l’effort pour les surmonter et uniformiser la doctrine (pp. 22, 26–27, 90).

Ce trésor de mots aurait pu recevoir un supplément si G avait porté son attention sur des termes qui interviennent dans ses citations et qui, même non essentiels, présentent un certain intérêt. Citons en dehors de *nimitta* et *vacana* mentionnés ci-dessus: *aśruti* (pp. 45 n. 17 et 84 n. 33); *akṛtsnatva* (p. 23 n. 24) et *kārtsnya* (p. 84); *atannimittatva* (p. 64 n. 8); *prati°i* (pp. 75 n. 24, 80, 82, 84 n. 33, 100 n. 38); *prayogitva* (p. 80); *utpatti* (p. 107 n. 55, 125); *prākṛta* (pp. 105–06, 109) etc.

Le vocabulaire énuméré ci-dessus témoigne à lui seul de ce que la M est au carrefour de plusieurs courants de pensée distincts (exégèse, grammaire, liturgie, épistémologie et métaphysique), ce qui fait d’elle un système sui generis (cf. les opinions des indianistes des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles sur lui, pp. 6–9). Elle a donc préparé le terrain à l’ensemble des *darśana*’s postérieurs où ses modes de pensée se retrouvent partout (y compris en droit, p. 89). D’un autre côté, elle a recueilli l’énorme héritage du ritualisme védique. Jaimini (et ses successeurs dont il n’est guère question chez G) a tenté d’y apporter ordre, cohérence et unité (p. 86). Il



en a élagué les vestiges d'une mythologie sacrificielle qui faisait le charme des *Brāhmaṇa*'s et regroupé les bénéfices trop matériels du rite (richesse, gloire, troupeaux etc.) sous quelques chefs: le "ciel", le "bonheur" (*svarga, prīti* pp. 28, 61) et le mystérieux *apūrva* ou "(fruit) inédit" (p. 29). Ce faisant, Jaimini a fait évoluer le répertoire des termes qu'il trouvait dans l'œuvre de ses prédécesseurs, les auteurs des *Śrautasūtra*'s etc., en les utilisant, non plus seulement pour la technique liturgique, mais encore pour l'universalité conceptuelle, qu'elle fût philosophique ou grammaticale. Il a enfin pourvu d'une dialectique les interlocuteurs qui débattaient de points obscurs du rituel (pp. 116 sv.)

Telle est la conviction que G veut faire partager à ses lecteurs à la fin de son livre (pp. 127–135).

Sur le plan strictement philologique, on regrettera les fautes, par ex. dans les citations sanskrites où les signes diacritiques, notamment, laissent à désirer. Ainsi JB 1 202 cité p. 119 compte 4 fautes d'orthographe dans un passage de deux lignes et un mot. P. 106 n. 51, *ĀpastambaŚS* 24 3 49, *prakṛtyāṇ* est à corriger en *prakṛtau* comme le confirme, à la p. 126 n. 81, le même énoncé venu cette fois de *HirakeśiŚS* 3 8 36. Certaines coquilles orthographiques apparaissent d'emblée. P. 76 n. 25, chacun corrige d'office *āgachchhanti* en *āgacchanti*. Mais d'autres sont plus subtiles. P. 49 dans *Ms* 8 1 40, ce n'est pas *dravya* qu'il faut lire, mais *drava*.

La coupure des mots mais aussi leur non-coupure jettent la confusion. Ainsi p. 45 n. 17, *Ms* 4 3 18 commence par *phalamātreya* et dans le corps du texte, G parle de l'expert Mātreyā au lieu de Ātreya. P. 85 n. 35, *Ms* 2 1 14 le mot *devatānām* séparé apparaît comme un génitif, alors qu'il fait partie d'un composé de 4 termes: *devatā + nāma + codanā + arthasya*. P. 81 *Nirukta* 7 7, nous lisons *api + vāpuruṣa + vidhānām* [...] alors que *api + vā + puruṣavidhānām* faciliterait la compréhension de cet énoncé cryptique. P. 125 *ĀśvalāyanaŚS* 9 1 3, pourquoi séparer *dvādaśa* de *śata* puisqu'on traduit l'ensemble par "112"?

P. VII, la liste des abréviations est maigrichonne et lacunaire (oubli du signe TMB, p. 18; VŚS, p. 21). P. 25 n. 32, EDV, HTML et CSS (Cascading Style Sheets) sont des abréviations informatiques.

L'index ne compte grosso modo que deux pages. L'absence d'une liste des dizaines de *Mīmāṃsā-sūtra*'s cités et étudiés dans l'ouvrage se fait cruellement sentir. A cet égard, le livre de Clooney, cité ci-avant et qui traite souvent les mêmes textes que G, était un modèle. L'idéal aurait été un index de tous les passages, quelle que fût leur origine.

En un mot, ce livre court, mais didactique, dresse un panorama cohérent et original des facettes multiples de la M. Des intertitres nombreux structurent les

chapitres où, avec une clarté toute cartésienne, les notions sont cernées dans leur histoire et dans leur contenu. Malgré des coquilles orthographiques irritantes, il reste une introduction intéressante au plus singulier des *darśana*'s indiens.

J. M. Verpoorten

GOOSSAERT, Vincent: *The Taoists of Peking, 1800–1949: A Social History of Urban Clerics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2007. 395 pp., ISBN 978-0-674-02505-9.

For decades, studies of late-imperial Chinese Taoist monastic and lay communities have not received much attention, neither from domestic scholars, nor from their Western counterparts. With his article “Dimensions of Tang Taoism: The State of the Field at the End of the Millennium”, Dr. Russell Kirkland has helped to bring some clarity as to the reasons behind this phenomenon. He argues that two factors most likely contributed to this situation: “partly because of Confucian and modern antipathy toward monasticism, and partly because of the paucity of pertinent sources”.<sup>1</sup> Though this is particularly true for studies of Tang monastic communities, the author argues that the shortage of sources is not the primary cause for this neglect. Instead, a false dichotomy between “classical Taoism” and “religious” Taoism has long clouded the perspective of modern scholars and sinologists. This biased view towards Taoism grew, in part, out of the impact of the early Jesuit missionaries as well as the Protestant missionaries of the 19<sup>th</sup> century. Further, the roots of this misunderstanding lie deep in the perception of the Chinese themselves (especially those Confucian scholars who studied in Europe and America during the late 19<sup>th</sup> and the early 20<sup>th</sup> centuries).<sup>2</sup> Through the influence of those Christian missionaries and secular scholars, Western and Chinese people began to attribute validity only to the Confucian educational system in imperial China. Meanwhile, Taoists were increasingly characterized as a superstitious and uneducated mass who worshiped idols, practiced spirit writing and engaged in fortune telling. This bias eventually grew into the sweeping assertion that this group of people had not produced any benefit for the welfare of the common people, whether in Chinese political, economic or cultural life.

1 KIRKLAND, 1997–1998: 91.

2 For more information about this discussion, please refer to CLARKE, 2000.